

Identificações e Demarcações de Terras Indígenas, a problemática territorial dos “Índios do Nordeste” no Estado de Alagoas.¹

Alexandre Abreu Neves (UnB)

Introdução

Tenho como objetivo central neste artigo discutir os desdobramentos e problemáticas do reconhecimento étnico no Estado brasileiro que têm na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) sua instrumentalidade de promoção dos direitos relacionados às populações tradicionais que aqui habitam. A partir do estudo de caso da auto-identificação étnica dos grupos indígenas Kalancó, Geripankó, Katókinn, Karuazú e Koiupanká do sertão alagoano, tentarei refletir acerca do direito territorial que estaria diretamente atrelado a legitimidade da identidade étnica de cada grupo. O acesso à terra demonstra-se como característica primordial na definição dos grupos étnicos no país e considerando a situação histórica de esbulho territorial dos índios do nordeste brasileiro – primeiro lugar afetado pela colonização – os mecanismos de garantia do acesso ao direito confirmado no artigo 231 da Constituição Federal de 1988 devem ser repensados e adaptados as diferentes lógicas de ocupação possíveis a estas diversas identidades étnicas que se distribuem por toda a região.

Fronteiras Étnicas e Etnicidade

Líderes comunitários destes cinco grupos se reuniram para pleitear o direito de posse das terras as quais lhes seriam de origem. As péssimas condições de vida destas populações – que se encontram extremamente pauperizadas por não possuir acesso à terra – fez com que suscitasse um forte movimento por legitimação de suas identidades indígenas na região. O crescimento das cidades e o grande número de pequenos proprietários rurais destas terras dificultam ainda mais a reprodução física e cultural destas populações que alegam ser claramente diferentes da população que os circundam. A alienação dos meios de manutenção de seus costumes e crenças fez com que se transformassem em mão-de-obra para os pequenos produtores da região, ou que se aglomerassem nas periferias destes centros urbanos. A fragmentação forçada destes grupos gerou uma desestabilização de suas identidades étnicas, impregnando-os da categoria de “desaldeados” – não são mais índios por não viverem mais nas aldeias – tanto pela população vizinha quanto pelo órgão estatal responsável por sua

1 II ENADIR, GT 06 - Antropologia, direitos coletivos, sociais e culturais.

salvaguarda. A condição deslegitimada de suas identidades fez com que a Administração Regional de Alagoas – instância regional da FUNAI – abrisse mão de dar a assistência necessária a estes grupos, enfraquecendo a reivindicação pela demarcação de suas terras. Isto é, há uma contradição evidente entre os princípios que fundamentam a identificação jurídica de etnias dentro do Estado Nacional e que só pode ser melhor entendida a partir de uma digressão teórica para pensar a condição de formação destas “identidades” jurídicas importadas das categorias desenvolvidas nos estudos antropológicos.

Os estudos de identidades construídas através de fronteiras étnicas é um marco teórico para a definição dos grupos ditos tribais e transformou o paradigma da antropologia. Frederik Barth desenvolveu a ideia de que os sistemas sociais são construídos e se desenvolvem a partir do contato. As fronteiras geográficas começam a ser vistas não mais como isolamento geográfico, mas sim como mantendo a diversidade cultural dos grupos étnicos. Por isso Barth propõe um estudo focado nas partes interconectadas das sociedades, pensando “grupos étnicos” como categorias descritas e identificadas pelos próprios atores destas culturas.

Para isso estes grupos devem ser entendidos como biologicamente capazes de se reproduzir, compartilhando valores culturais fundamentais realizados em unidades – por todos os indivíduos do grupo – manifestado em formas culturais, em uma relação de comunicação e interação entre estes indivíduos. Portanto os aspectos físicos, culturais e de linguagem devem ser compartilhados, em uma configuração na qual os membros se identificam como pertencentes a este grupo e são identificados pelos outros, como sendo de uma mesma categoria, e as outras categorias distintas também devem o identificar como tal.

Seriam estes indivíduos os “portadores de cultura”, em que os aspectos culturais passariam a ser observados agora como característica primária para a constituição do grupo e não mais como produto final da interação destes indivíduos. Ou seja, a manutenção das fronteiras étnicas se daria pela auto-identificação destes agentes portadores de cultura, que constitui sua identidade através da relação dicotômica com “o outro”². Esta identidade formada e fortalecida na diferença criaria unidades étnicas e determinaria a persistência das fronteiras entre os diversos grupos étnicos.

² Esta categoria de “outro” é utilizada por Barth para determinar a identidade relacional destes agentes a partir de indivíduos portadores de cultura em contraste ao “outro” indivíduo portador de “outra” cultura.

Em contextos poli-étnicos³ – onde mais de uma etnia divide o mesmo espaço territorial ou um território contíguo – estas fronteiras permaneceriam, mas produziriam hierarquias identitárias. Esta relação desigual, de acordo com Barth, promoveria preconceito e desvalorização das identidades dependentes, produzindo “incentivos para a transformação” das identidades “inerentes às mudanças das circunstâncias”(Barth, 1969). Com isso as identidades que são valorizadas tenderiam a acumular identificações em uma situação de contato desigual, porém a continuidade das distintas identidades étnicas se dariam no “outro”, “em cuja companhia se interagem e com os quais se é comparado”(ibid). A flexibilidade da estrutura cultural se demonstra nas “identidades alternativas e conjunto de normas” que “estão disponíveis para o indivíduo”, em uma relação de transição de identidades possíveis a partir da identificação dos indivíduos com o seu grupo. Porém esta identificação está diretamente ligada a sua origem, que quer negada ou assumida, possui papel indispensável na definição destes agentes.

No caso das “minorias”⁴ que assumem sua posição de origem, a continuidade das identidades étnicas se dão nos próprios agentes da mudança, denominados por Barth como “inovadores”. Estes inovadores aceitando-se como minoria realçariam sua identidade anterior, lutando por participação no sistema social poli-étnico através de organizações de grupos minoritários. Com isso “o fato de as formas contemporâneas serem proeminentemente políticas não diminui em nada seu caráter étnico” (Barth, 1969) e a persistência da unidade étnica se demonstra na persistência das diferenças culturais. Logo o Movimento Indígena destes índios de Alagoas não teriam sua etnicidade deslegitimada por uma intenção política de acionar sua identidade, muito pelo contrário, de acordo com Barth, a tentativa de acionar um direito pela diferença eminente entre sua identidade autoreferida e a identidade nacional faz com que sua identidade étnica seja realçada e não questionada.

Porém, a questão da “etnicidade”⁵ refletida na “cultura de contraste” de Fredrik Barth, ficaria um tanto quanto objetivada em sinais diacríticos, cuja configuração dos pontos de vista são muitas vezes condicionados pelos próprios antropólogos – estudos com ênfase na religião, no parentesco, ou na política, etc. – e estes sinais diacríticos podem não corresponder aos signos

³ Usarei o conceito de Furnivall (1944) abordado por Barth sobre Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras (1969): “uma sociedade poliétnica integrada no espaço mercantil, sob o controle de um sistema estatal dominado por um por um dos grupos, mas deixando amplos espaços de diversidade cultural nos setores de atividade religiosa e doméstica.”

⁴ Grupos que estariam inseridos em uma relação de dependência ao grupo dominante, principalmente relativo aos meios de reprodução de seu sistema social.

⁵ Baseado na teoria da etnicidade weberiana, em que comunidades étnicas são formas de organização eficientes para resistência ou conquista de espaços, em suma, que eram formas de organização política.

eleitos por cada grupo para definir seu sistema de organização social (Cunha, 2009). O caráter manipulativo desta etnicidade faz com que ela seja vista como autoconsciente, logo ideológica. Portanto cria-se uma ideologia a partir de sinais diacríticos contrastantes de um contexto de contato específico, e esta ideologia produz e reproduz os sistemas sociais. Mas e quando os sistemas sociais pré-estabelecidos criam ideologias para definir as distinções étnicas? Como no caso destes indígenas do sertão alagoano, em que a ideologia colonialista criou uma ideia ilusória e depreciativa dos nativos que se reproduziu na mentalidade dos pequenos proprietários e dos cidadãos da região, os quais por interesse político procuram descaracterizar estas identidades indígenas com intuito de manter a posse das terras que estão ocupando, muitas vezes de forma ilegal. Em contextos como este “Eles” – os indígenas do sertão alagoano, em referência a categoria de “os outros” – puderam criar as categorias de natividade que o definiam como tais? Por isso há um caráter ilusório na formação da etnicidade em Barth, no qual a legitimação de um grupo étnico se dá a partir do determinado como “verdadeiro” indício da ideologia criando etnicidade. Assim, para Manuela Carneiro da Cunha (ibid), a etnicidade seria uma forma importante de protestos eminentemente políticos e um processo de produção cultural – através de símbolos e signos⁶ que os representam.

As formas de delimitação de identidades a partir do contato interétnico de Fredrik Barth serviu de grande inspiração para o antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira formular sua teoria da fricção interétnica, que mais tarde assumiria papel preponderante na antropologia brasileira⁷. O conceito de “fricção” se encontra na relação dispare entre os grupos tribais e a sociedade nacional brasileira, reproduzindo as diferentes posições destes grupos dentro do paradigma da “situação do contato”⁸. Iluminado pelos estudos da aculturação de Franz Boas, Darcy Ribeiro previa neste contato interétnico a extinção dos índios brasileiros. Mas, refletindo este contato de forma totalitária, o conceito de fricção vai demonstrar que a desigualdade na relação provocada por uma “situação colonial”⁹ não significa extinção dos grupos tribais, e sim uma diferença de posicionamento destas diversas identidades dentro da sociedade nacional. Há portanto uma oposição histórica e estrutural das

⁶ Maior detalhamento da produção cultural em LEVI-STRAUSS, Claude. (1989)[1962]. “A ciência do concreto”. In: *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus Editora.

⁷ Roberto Cardoso de Oliveira é um dos principais autores do que mais tarde Anne-Christine Taylor iria denominar de “Americanismo Tropical”, que ao lado de Darcy Ribeiro tentou dar identidade nacional a antropologia produzida no Brasil, com grande participação e atuação política que caracterizou o trabalho destes dois antropólogos.

⁸ Conceito emprestado dos estudos africanistas de Balandier.

⁹ Em Cardoso de Oliveira (1900) esta situação colonial mostra a contradição social inserida pela dominação de um grupo étnico por outro.

sociedades, o que não é apenas uma relação de diferença, mas sim de contradição. A existência de uma nega a outra. Isto é, se o contato interétnico não gera a extinção de um grupo, tem como reflexo pelo menos a desolação de um deles – no Brasil, os indígenas submetidos a esbulhos de suas terras e de suas vidas pelos colonizadores. É, então, uma “situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’, através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes,” por mais “paradoxal que pareça” (Cardoso de Oliveira, 1996). Ou seja, existe uma relação de poder dos “brancos” sobre os índios cuja ação gera um grau de dependência entre os povos, sempre assimétrico positivamente ao “branco”, que usa de seus artifícios políticos (guerra, opressão, etc.) para dismantelar as estruturas tradicionais indígenas. Este processo de alienação do índio produziria um “potencial de integração” (Cardoso de Oliveira, 1978) ligado a assimilação dos povos tradicionais pelo Estado Nacional. Este coeficiente de integração serviu de epistemologia base para a formação e produção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que tinha como conceito-chave proteger estas populações da extinção pela assimilação completa da sociedade nacional.

Tendo em vista estes conceitos de formação de “grupos étnicos”, os movimentos políticos das lideranças indígenas da região do sertão alagoano legitimam ainda mais sua etnicidade e sua identidade étnica, pois está evidente a relação de disparidade na relação entre os indígenas e os “brancos” na região, que utilizam-se de estereótipos criados sobre a identidade indígena amazônica para deslegitimar a formação destes “índios do nordestes”. Isso tudo porque legitimar sua identidade está diretamente ligado a legitimar seu direito ao acesso à terra, o que obrigaria aos “brancos” cederem espaços territoriais para garantir um direito histórico destes povos que não tiveram a chance de desenvolver sua cultura de acordo com seus usos e costumes, assim como manda a lei.

Os “Índios do Nordeste”

Criou-se um imaginário destes índios como “índios do passado”, pois de acordo com João Pacheco de Oliveira (1998) as diversas fases do estudo em antropologia social produziu estigmas e identidades sobre estes povos tradicionais – referentes ao pensamento de seu tempo – que deixaram marcas no imaginário sobre estes povos. Na visão do evolucionismo cultural norte-americano (década de 30) o contato e a mistura dos povos indígenas do nordeste demonstrariam uma integração destes à sociedade nacional, não havendo tradicionalidade em sua cultura, logo, eles não existiam. Para o estruturalismo francês dos anos 40 a perda das estruturas “originais” da população, agora miscigenada, faria com que

perdessem seus usos e costumes, deixando de ser índios. Já na antropologia do contato brasileira, a “corrente do etnocídio”¹⁰ de Darcy Ribeiro, há uma perda do interesse por “estes índios” justamente por estas populações estarem no imaginário da miscigenação da população brasileira, por ser o primeiro local do contato, não existiriam mais índios, ou todos teriam virado caboclos.

Os estudos da autodeterminação étnica de Barth e da fricção interétnica de Cardoso de Oliveira deslocaram as atenções para o que João Pacheco de Oliveira (ibid) denomina de “a construção do objeto ‘índios do nordeste’”. O aumento da visibilidade política dos indígenas acarretou um aumento substancial no número de emergências étnicas na Região do Nordeste brasileiro. Aumentaram a quantidade de estudos sobre estes povos que começaram a ser vistos como “índios misturados” – mas agora eram índios de novo. Este processo denominado “etnogênese” – para contrastar ao termo de etnocídio proposto por Darcy - firmava-se na reconstrução cultural destes povos que até então sofreriam de um preconceito histórico. Esta grande atividade da voz indígena no nordeste fez com que eclodisse a problemática dos “índios do nordeste”, totalmente pauperizados, eram relacionados à um padrão de vida camponês e precisariam de terras para desenvolver suas práticas de usos e costumes.

Para João Pacheco de Oliveira (ibidem) o conceito de “etnogênese” é inapropriado para a realidade indígena, pois cria-se um parâmetro de originalidade destas etnias, como se houvesse agora uma busca pelo retorno a um modo natural – cultura anterior e estática, dependente da produção agrícola para sobreviver - que já teria existido. Para o autor este conteúdo é equivocado e arbitrário, já que define uma categoria geral para “os índios do nordeste” e espera que todos assumam um mesmo modo de vida original, como se algum dia todos tivessem sido iguais. Isto é, há uma homogeneização dos “índios do nordeste” pelo princípio da etnogênese, como se existissem um “nova etnicidade” em contraste a uma “velha etnicidade” e a busca é de se resgatar os conceitos da velha através da nova. Há uma confusão da crônica histórica, em que na realidade estes povos nunca deixaram de ser eles mesmo, para João Pacheco a manutenção destas identidades sempre esteve presente em suas diásporas e viagens, carregada com eles por todos os caminhos que passaram na fuga da supressão de suas identidades. A lógica de ocupação destes espaços é que muito se difere da lógica do Estado, por isso estas identidades talvez não fossem captadas. Há um pertencimento transitório aos espaços que acarreta uma dinâmica nos arranjos culturais, ou seja, estas

¹⁰ Uso este conceito meramente didático para dar unidade a um pensamento enquanto a sua época, não querendo suscitar qualquer forma de homogeneização tanto do pensamento da época, quando do de Darcy Ribeiro.

culturas e estes povos estão em constante mudança e rearranjo e a partir de suas lógicas internas e diversidade de interpretações do mundo, nunca deixaram de existir, mas nunca foram os mesmo. Pois afinal, alguma sociedade o é?

O que todos estes cinco grupos – Kalancó, Geripankó, Katokinn, Karuazú e Koiupanká – tem em comum na ocupação destes territórios é o processo migratório. É marcante no discurso de todos estes líderes uma intenção de reocupação de um espaço que não lhes era permitido mais ocupar devido às circunstâncias, mas que muitos deles viriam de uma comunidade indígena já homologada próxima a região – TI Pankararu – e que lhes possibilitaram manter suas raízes com seus costumes e crenças. Ou seja, as redes parentais é que formam a base para o movimento e mantem a autenticidade destes grupos étnicos. O fato de poucos disporem de alguma terra na forma de pequenas posses unifamiliares dispersas das quais tiram o sustento não deslegitimam a unidade de seu grupo étnico, muito pelo contrário, os que não possuem nem pequenas propriedades trabalham em terras que outrora fizeram parte dos seus patrimônios e cujo domínio hoje tentam recuperar. A ligação direta com os Pankararú do Brejo do Padre (PE) se demonstra na religião que praticam, nos costumes que preservam e na cultura que atualizam, e esta conjectura fortalece sua definição étnica. A partir disto se esfacela o questionamento sobre a “identidade étnica” destes povos e começam a ser questionados se há efetivamente a constituição de uma territorialidade específica que garanta o reconhecimento dos direitos territoriais de base étnica reivindicados, ou seja, o direito à terra.

Esta construção de um imaginário indígena é teorizada de forma brilhante por Eduardo Viveiros de Castro, no que ele denomina de “a tradição da invenção” (Viveiros de Castro, 2000). Em sua crítica apresentada em *O que Ler nas Ciências Sociais*, ele demonstra a transformação da troca do conceito de cultura pelo conceito de sociedade nos estudos dos povos indígenas no Brasil, proposto pela teoria do contato interétnico. Devido a não contextualização das relações em que os processos culturais estavam envolvidos nos estudos estruturalistas, há a crítica da produção de uma figura romantizada do índio. Isto é, para a teoria do contato interétnico o índio descrito pelos estruturalistas era inventado.

Esta linha de estudos sofre uma transformação drástica no paradigma do contato com a ativação da voz indígena. A atenuação das discussões sobre os Direitos Humanos no contexto global começa a enfatizar o respeito e a posse de direitos aos povos tradicionais, dando fundamento a transfiguração étnica e aumentando sua visibilidade perante o Estado Brasileiro. Começam a emergir diferentes versões sobre as situações do contato, agora contada pelos próprios indígenas, e muito diferente do que se era dito na teoria do contato interétnico. Com

isso desenvolve-se uma rotação de perspectivas, em que o interesse dos estudos não se baseia apenas no que o contato formou, mas sim no que forma este contato e nas diferentes formas de observá-lo e analisa-lo. A história começa a ser vista também a partir da ótica dos indígenas e algo fica evidente, o contato interétnico e as transformações e produções culturais são muito anteriores as relações coloniais. Graças aos estudos estruturais sistemáticos das sociedades indígenas na América Latina as diferentes lógicas de interpretar o mundo começaram a ser refletidas e o ambientalismo¹¹ usou-as como porta estandarte.

As sociocosmologias revelaram diferentes formas das diversas sociedades indígenas de lidar com sua ecologia e de promover seu bem-estar social, sempre atrelado a diferentes formas de conceber e interpretar o meio ambiente. Esta nova forma de desenvolver os estudos em antropologia estariam ligadas a uma participação direta dos indígenas na produção das etnografias, na preocupação de pensar os “nativos” a partir de seus próprios conceitos. A terminologia indígena é de fundamental substância para a construção de um novo imaginário sobre estes povos, evidenciando a não passividade dos indígenas no processo de transformação de sua cultura e quebrando a dicotomia generalizante entre “brancos” *versus* “índios”, Estado Brasileiro *versus* Nação Indígena. Portanto a “invenção do índio”(ibid) para Viveiros de Castro estaria nesta tradição contatualista¹² de conceber o índio através do Estado, uma indianidade em contraposição à sociedade nacional “branca” (Estado *versus* Nativo). Se a não existência dos “índios do nordeste” foi fundada justamente em sua contraposição com o Estado, pensando um tipo ideal weberiano de índio, não significa que um dia ele deixou de existir e agora voltou a emergir pela situação adequada ao seu reaparecimento, significa simplesmente que ele não se adequava as concepções criadas pelo Estado sobre o que é ser índio e o que não é. Talvez esta questão fique mais clara no próximo capítulo.

Direitos Indígenas: a problemática da etnicidade relacionada ao acesso à terra

Entender a concepção da antropologia brasileira sobre os índios é importantíssimo para pensar os desdobramentos jurídicos desenvolvidos para esta população no país e a dificuldade em acessarem seus direitos.

Sucedo uma ideologia patriótica nos estudos que fundamentaram o direito indígena no país. De acordo com Viveiros de Castro (2000) há um interesse de formação e constituição de um

¹¹ Refiro-me como “ambientalismo” o movimento político crescente de preservação do meio-ambiente e redução dos danos promovidos pela industrialização.

¹² Contatualismo é um termo utilizado por Viveiros de Castro para definir a produção e influência teórica principalmente de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira.

Estado Nacional absoluto cujo território geopolítico não exprime a realidade de ocupação do território pelas populações indígenas, isso quer dizer, os limites do Estado brasileiro não correspondem aos mesmo limites das terras indígenas. Esta delimitação arbitrária, posterior aos limites desenvolvidos pelos povos pré-colombianos, separam famílias e espaços importantes para a reprodução física e cultural destes grupos, construindo “índios transnacionais”. Este possessivo do Estado gera assimilação.

A antropologia é em grande parte responsável por esta visão do índio no direito nacional, a “etnologia do compromisso” (ibidem) fundamentou a base jurídica do SPI. Na busca pela “responsabilidade social” perante os índios, de reconhecer “neles” uma parte integrante e determinante da “identidade nacional”, criou-se o conceito de índios no Brasil, objetivando-os. Ou seja, o índio foi construído na sua relação com o Estado Nacional, em uma alteridade relacional, e não em suas próprias práticas e estruturas. Este problema de interpretação das sociedades indígenas se encontra no que Viveiros de Castro (ibidem) denomina de antropologia da “língua presa”: a busca do estudo da interseção, das identidades produzidas no contato – em português, que é a língua do Estado e do antropólogo –, fabrica um estigma sobre a população estudada a partir das categorias coloniais do português, que antecipam as lógicas nativas de explicar e reproduzir seu contexto histórico-cultural.

Para haver representatividade, há a necessidade de apreensão desta “identidade nativa” a partir de suas próprias categorias, de sua lógica de pensar o mundo e de suas relações e perspectivas sobre o mundo branco e o contato interétnico. A linguagem que estes estudos são produzidos cria uma hierarquia dos conceitos, dificultando o entendimento destas populações, assim como a linguagem do direito, que exclui e delimita os espaços de atuação dos indivíduos a partir do domínio da linguagem jurídica específica – normalmente codificada e falada pelos advogados e juristas. A problemática da tradução da língua nativa para o português e do português para a linguagem jurídica é demasiadamente grande e não me aprofundarei neste artigo. A primeira tradução que antropologia deveria se ater é a de traduzir a si mesma.

Por outro lado, a influência do pensamento antropológico nos movimentos políticos que geraram políticas públicas ficou evidente e o retorno dos embates políticos para serem discutidos na academia é de extrema importância para repensarmos os paradigmas jurídicos que hoje definem o direito territorial da população indígena no Brasil. O mito do campesinato indígena produzido nas discussões antropológicas hoje habitam o imaginário dos produtores rurais e os indígenas sofrem em suas relações com a população brasileira em geral de um duplo preconceito (Ramos, 1990): por não possuírem acesso a terra; por serem etnicamente

diferentes. Para Alcida a politização do discurso acadêmico foi responsável para a formação do SPI e de seus conceitos integracionistas de segurança nacional, de controle dos povos e das populações. O movimento contrário deve ser feito a todo momento, em que os discursos políticos devem ser rediscutidos e transformados no espaço acadêmico. Só assim os problemas de interpretação produzidos pela teoria do contato interétnico poderiam ser repensados juridicamente.

Aprofundarei um pouco mais sobre o direito indígena e a questão da etnicidade como garantia ao direito territorial. Vem-se discutindo a muito sobre “quem é e quem não é índio” (Cunha, 2009) diante da concepção jurídica, criando critérios de indianidade.

“A questão real é saber o que se pretende com a política indigenista. O Estatuto do Índio, seguindo a Convenção de Genebra, da qual o Brasil é signatário, fala em seu artigo primeiro em preservar as culturas indígenas e em integrar os índios, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. Distingue, portanto, como faz a Convenção de Genebra, entre assimilação, que rechaça seu artigo 2º e a integração. Integração não pode ser entendida como assimilação, como uma dissolução na sociedade nacional, sem que o artigo 1º do Estatuto se torne uma contradição em termos.(...) Integração significa darem as comunidades indígenas reais direitos de cidadania(...), de provê-los dos meios de fazerem ouvir sua voz e de defenderem adequadamente seus direitos em um sistema que, deixado a si mesmo, os destruiria.(...) Trata-se de garantir as terras, as condições de saúde, de educação” (Cunha, 2009. p. 247)

Ou seja, a busca dos critérios de indianidade se encontra no campo dos interesses políticos, em que a FUNAI na tentativa de deslegitimar a indianidade de índios emancipados, deslegitimam em si os movimentos indígenas. Sendo estes movimentos os grandes responsáveis para a transformação do paradigma da antropologia, a perda da voz destes indivíduos significa retrocesso no entendimento de suas necessidades. Cabe a academia dar cabo do conceito de indianidade que seja suficiente para a identificação e delimitação de comunidades indígenas no Brasil. A proposta de Manuela Carneiro da Cunha é de que:

“comunidades indígenas são pois aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades e é por ela reconhecido” (Cunha, 2009. p. 248)

Este conceito abrangente de indianidade tenta abarcar todas as injustiças históricas cometidas contra as comunidades indígenas principalmente do Nordeste. Pois toda a política indigenista no Brasil corresponde a um conteúdo acadêmico específico de cada época. A Lei das Terras

(Lei n. 601, de 18/9/1850) redistribuiu os territórios dos aldeamentos indígenas alegando que não existiam mais índios em seu espaço, baseado na teoria biológica das raças – na época foi então concebido os índios como gente, logo todos eram da mesma raça e não precisariam de tratamento especial – os territórios indígenas foram definitivamente deslegitimados. O processo de ênfase nas estruturas culturais também os deslegitimou pela perda de sua língua própria, índice primário de formação de uma cultura diferenciada – sendo que os índios foram obrigados a falar o português –, o que fez com que estes índios do nordeste não fossem mais considerados índios para o Estado, embora muitos deles manifestassem sua diferença cultural dançando o toré, fator preponderante para a retomada das identidades indígenas no nordeste. E assim como a Lei das Terras, a definição de Índio Sívícola (artigo 3º da Lei nº 6.001 de 19/12/1973 – Estatuto do Índio) é produzida a partir da noção de fronteiras étnicas de Darcy Ribeiro. Ou seja, eles devem se considerar e ser considerados como tal – processo de autoidentificação e identificação da sociedade envolvente – relacionado a suas origens e tradições, formadas por elaborações ideológicas. Se setores desta sociedade envolvente tiver interesse direto por estas áreas reivindicadas pelos índios para produzir sua “indianidade”, este critério pode ser rapidamente desconstruído, e a “indianidade” virar campesinato.

A Legislação de Terras Indígenas e a situação da demarcação da terra Kalancó

No dia 29 de junho de 2006 o Conselho dos Direitos Humanos aprovou o texto da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. “Preocupado com o fato de os povos indígenas terem sofrido injustiças históricas como resultado, entre outras coisas, da colonização e de subtração de suas terras, territórios e recursos, o que lhes tem impedido de exercer, em especial, seu direito ao desenvolvimento, em conformidade com suas próprias necessidades e interesses” (Silva, 2008), o Conselho dos Direitos Humanos, guiado pelos propósitos da Carta das Nações Unidas, visava garantir os direitos territoriais desses grupos étnicos, refletindo a diversidade cultural dos Estados Nacionais em que os povos indígenas estavam inseridos e demandando ações políticas para proteção destas culturas dentro dos países signatários da declaração.

A partir do Artigo 231 da Constituição de 1988, o Estado brasileiro reconhece os índios e garante os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas por eles, competindo a União, demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. O Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, ao dia 19 de abril de 2004, aprovou o texto desenvolvido na Convenção 169 da OIT, por meio do Decreto nº 5.051. Na Convenção foram discutidos os novos limites e desafios para a relação Estado-Índigena, em que foram pontuados 10 aspectos

importantes para a manutenção e reprodução dos grupos étnicos. Em sua segunda parte, foram determinados os novos parâmetros de formulação e interpretação das terras indígenas, ressaltando-se a “importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação” (Silva, 2008).

A questão territorial deve pois ser pensada à luz da lógica de valorização e fortalecimento das diferentes formações étnicas no país, as quais são reproduzidas por diferentes crenças, com uma multiplicidade incrível de formações sociais e políticas, com grandes variações no que se refere aos modos de ocupação da terra, que amplia-se para além das áreas ocupadas “diretamente” sob a forma de residências permanentes ou áreas cultivadas (pense-se na importância dos cemitérios e outros sítios não mais habitados ou ocupados, mas em que residem seus símbolos importantes para a memória e reprodução cultural e social destes grupos).

As ferramentas jurídicas do Estado Nacional foram estabelecidas pelo Decreto 1.775, de 8 de janeiro de 1996, assinado pelo então Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva e pela Portaria 14 do Ministério da Justiça, de 09 de janeiro de 1996, na qual se estabeleceu a formação de Grupos Técnicos – coordenado por antropólogos – para avaliar as condições de ocupação territorial destes povos, a partir de sete pontos específicos e suficientes para a homologação e legitimação das Terras Indígenas – unidades criadas e administradas pelo Estado (FUNAI) para garantir o desenvolvimento dos direitos reservados a estes povos. Um destes sete pontos determina a importância da habitação permanente para a garantia do direito territorial destes grupos. O privilégio desse critério implica, em última instância, que só seria, reconhecido juridicamente os direitos territoriais dos povos que já teriam em seu domínio as terras reivindicadas.

Há assim uma certa tensão entre as orientações do Conselho dos Direitos Humanos e Convenção 169 da OIT por um lado, e aquelas inscritas na Constituição Federal de 1988, no Decreto 1.775 e na Portaria 14 do MJ (Ministério da Justiça), por outro, que esta pesquisa vai tentar explorar. Se há no primeiro caso uma clara afirmação da autonomia dos povos indígenas, de valorização de seus “conhecimentos tradicionais”, de preservação de um “patrimônio imemorial” – reconhecidamente esbulhados por um processo de injustiça histórica –, essa afirmação não é clara no segundo caso. As ferramentas criadas pelo Estado Nacional demonstram mais uma tendência repetitiva de delimitar e definir unilateralmente

quem são os índios e quais as formas “tradicionais” da indianidade, de modo a restringir o reconhecimento de direitos.

Nas últimas décadas os movimentos indígenas alteraram bastante a discussão jurídica e antropológica sobre os processos demarcativos e de definição de identidades indígenas. Há hoje um esforço enorme por parte dos atores indígenas de participação na formatação desses processos. Esforços de auto-objetivação cultural no contexto da ação política transformaram as identificações e demarcações de Terras Indígenas no Brasil, com a emergência, por exemplo, do modelo da chamada “demarcação participativa”, contando com integrantes das próprias formações sociais para pensar e delimitar seus territórios.

Essa complexificação do processo de Demarcações de Terras Indígenas abre o debate dentro e fora da antropologia, em que agentes políticos das próprias comunidades começam a dialogar e interferir diretamente nas análises.

No caso específico de Kalancó cabe ressaltar alguns pontos. Foi enviada à região em 2008 uma técnica¹³ da FUNAI para avaliar a situação da reivindicação por terras deste grupo. Como produto final houve um conteúdo afirmando que a demanda desta população nada mais era do que “movimentos por aglutinação de redes parentais e por famílias afins que se arregimentaram nos seis anos anteriores ao trabalho de campo em torno do movimento de reivindicação de direitos territoriais com base na alegação de pertinência étnica ao grupo Pankararú de Pernambuco.” Ou seja, seriam lutas políticas por identificação e formação de grupo étnico, em que “apenas alguns grupos locais mantêm vida eminentemente rural”. Isto é, a categoria de atividades produtivas disposta na Portaria 14 do Ministério da Justiça se antecipou a criação da identidade étnica, o grupo que estivesse mais ligado a ruralidade teria mais condição de pleitear uma “tradicionalidade” perante o Estado Nacional e com isso ter o seu direito a terra respeitado. Isto seria uma contradição plena aos pontos dispostos na Convenção 169 da OIT em que o Brasil como assinante deveria estar totalmente de acordo. Se não houve possibilidade de manter as relações diretas com a “ruralidade”¹⁴ devido ao esbulho histórico comprovado, como haveria de estar estas populações diretamente ligadas a este princípio? E ainda mais, para serem indígenas todos eles devem recorrer a recursos agrícolas

¹³ Por motivos éticos não citarei o nome, visto que o processo ainda está em andamento no Ministério Público e não existe ainda uma Terra Indígena pra os Kalancó. Qualquer citação mais específica do processo pode implicar em problemas para o seu andamento.

¹⁴ Este conceito de “ruralidade” se insere na discussão do mito do campesinato dos índios do nordeste em que eles teriam todos virados camponeses devido a sua relação direta com a terra, mas na Convenção 169 da OIT a ponto principal para efetivar uma identidade étnica se encontra justamente na autonomia dos usos e costumes destes povos, que vivem em constante atualização.

para se “indianizarem”? A identidade étnica não está ligada somente às atividades produtivas ou ao modo como se relacionam com sua ecologia e sua subsistência. Assim como aqui já repetido, pensar-se índio é formar-se como tal, em seus corpos e mentes estão inscritos sua cultura histórica, assim como o longo processo de retaliação desvalorização de suas identidades.

Conclusão

Chega-se, então, “A hora do índio”(Carneiro da Cunha, 1900. p. 254)! Pois, afinal, eles são os verdadeiros senhores da terra e merecem um reconhecimento histórico de suas terras exploradas e esbulhadas. Há, de acordo com Manuela, uma dívida histórica com estas populações que se transfigura no Estado na forma de tutela.

A integração e a cidadania não deveriam ser tuteladas, mas sim dadas as rédias às próprias sociedades, para que elas decidam seus rumos. Ainda dialogando com Manuela Carneiro da Cunha (1900), e refletindo o homem como um ser social, “os direitos do homem” se aplicariam, “portanto, a um homem em sociedade: supõe, assim, direitos das sociedades, direitos dos povos.” (p. 257) E o direito essencial de um povo é poder ser ele próprio, “querer a integração não é, pois, querer assimilar-se: é querer ser ouvido, ter canais reconhecidos de participação no processo político do país, fazendo valer seus direitos específicos” e “hoje, sem peso significativo enquanto mão-de-obra, suas terras são o resta a cobiçar” (ibidem).

Não cabe a FUNAI dizer quem é e quem não é índio, pois isso o Estatuto do Índio e a Convenção 169 já o fez. Cabe a ela fazer valer o direito dos que representa, seguindo o aparato jurídico assim como pré-estabelecido. O papel da transformação se encontra nos discursos acadêmicos que deve dar espaço cada vez mais à voz indígena, para que deliberem seus pontos de vista e suas vontades a partir de sua própria ação. Mas para isso, cabe ao aparato jurídico abrir mais espaços de discussão acadêmica nos seus pleitos de formação legislativa, dando oportunidade para as leis se atualizarem e contemplar os que realmente dela precisam, todos os cidadão que estão inscritos dentro de seu território, pensando sua multiplicidade de identidades étnicas e condições culturais.

Referências Bibliográficas

- BARTH, F. 1969. “Grupos Étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Introdução: a noção de fricção interétnica” e “Apêndice”. In: *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Editora Unicamp. Ed. 4, 1996, 198p.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica” e “O Índio na consciência nacional” In: *A sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário. 1978.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios/Manuela Carneiro da Cunha*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 440 pp.
- HOFFMANN, Maria (orgs.) *Estado e povos indígenas: Bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002, p.41-68.
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” *Mana*, 4(1):47-77
- OLIVEIRA, João Pacheco de & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita - As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.) *Estado e povos indígenas: Bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002, p.41-68.
- RAMOS, Alcida Rita. 1990. “Ethnology Brazilian Style”. *Série Antropologia* 89 [Republicado em *Cultural Anthropology*, 5(40), 1990:452-472]
- SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org.). *Coletânea da legislação indigenista brasileira*. – Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008. 818p.
- TAYLOR, A C. 1984. “O americanismo tropical, uma fronteira fóssil da etnologia?” In: *Histoires de l’Anthropologie*, Paris, 1984 [mimeo; Trad. Beatriz Perrone Moisés].
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2000. “Etnologia Brasileira”. In: *O que ler nas Ciências Sociais*. Anpocs.